

Das Glück in der Moderne und die Tragödie der Kultur: ein soziologischer Essay

Bosch, Aida

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bosch, A. (2012). Das Glück in der Moderne und die Tragödie der Kultur: ein soziologischer Essay. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 36(1), 7-31. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55969-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Aida Bosch

Das Glück in der Moderne und die Tragödie der Kultur

Ein soziologischer Essay

Das Glück in der Moderne ist ein spannungsreicher und widersprüchlicher Gegenstand, denn der Modernisierungsprozess hat emotionale Begleiterscheinungen. Das Geld zwingt die Beziehungen und persönlichen Emotionen in zweckrationale Formen, gleichzeitig treibt es die überhitzte gesellschaftliche Suche nach dem Glück an. Der Konsum von Waren wird emotional aufgeladen und zum Motor der Glückssuche. In der Postmoderne verschärft sich diese kulturelle Spaltung noch einmal. Doch existiert wirklich nur das ›falsche‹ Glück des Konsums? Wie könnte das ›authentische Glück‹ aussehen? Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen den Wissenskonstruktionen des Alltags sowie außeralltäglichen Sinnprovinzen wird Glück am Ende des Aufsatzes als eine partielle und selbstgewählte ›Transzendenz des Selbst‹ beschrieben.

Schlüsselbegriffe: Glück, Unglück, Affektregulierung, alltägliche und außeralltägliche Sinnprovinzen

*Der Mensch ist bis in sein Innerstes hinein
von der Gesellschaft geprägt,
und zwar nicht nur durch das,
was von außen auf ihn einwirkt,
sondern auch durch das,
was tief in ihm selbst angesiedelt ist.*

Norbert Elias

Annäherungen an das › Glück ‹

Das Glück ist nicht nur ein von jedermann beehrtes Gut der Lebenswelt, sondern in den letzten Jahren auch ein vielfach thematisierter Forschungsgegenstand verschiedener Geistes- und Sozialwissenschaften wie der Philosophie, der Psychologie, der Wirtschaftswissenschaften und der Soziologie. Dabei wird nach den verschiedenen Kriterien und Rahmenbedingungen für ein gelingendes Leben gefragt. Auch in der öffentlichen



Diskussion ist das Thema seit einigen Jahren mehr als präsent, in Form von neuerschienenen Büchern, Zeitungsaufsätzen sowie ›Glücks-Ratgebern‹ und ›Glücks-Artikeln‹ aller Art. Die öffentliche und wissenschaftliche Renaissance des Themas ist bemerkenswert, macht sie doch deutlich, dass sich in den gesellschaftlichen Wertestrukturen wesentliche Dinge verschieben. Die Frage nach den relevanten gesellschaftlichen und individuellen Lebenszielen wird neu aufgeworfen und zeigt einen gewissen Zweifel an den etablierten Strukturen und Lebenszielen, an der hedonistischen Konsumkultur sowie an der beschleunigten und außer Kontrolle geratenen Dynamik der globalen Ökonomie. Selbst in den Wirtschaftswissenschaften gewinnt eine Perspektive an Bedeutung, die sich von der fachtypischen Verengung auf monetäre Aspekte kritisch abwendet. Das vor einigen Jahren erschienene, vielbesprochene Buch des Ökonomen Richard Layard von der London School of Economics mag ein gutes Beispiel dafür sein. Sein Buch trägt den Titel *Die glückliche Gesellschaft. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft* und beschäftigt sich mit der neueren Glücksforschung, geht dabei aber von klassischen Konzeptionen von John Stuart Mill und Jeremy Bentham aus. Im zweiten Teil dieses Buches wird eine Wende der Wirtschaftswissenschaften und Politik hin zu gemeinwohlorientierten Zielen verlangt, hin zu einer Maximierung des Glücks möglichst vieler Menschen. Das größtmögliche Glück aller Bürger, nicht allein die Vermehrung des Reichtums, wird hier zur Richtlinie und zum Ziel für wirtschaftliches und staatliches Handeln, was innerhalb der Ökonomie der Gegenwart durchaus einen Paradigmenwechsel, um nicht zu sagen, eine Revolution anzeigt.

Hinter dieser theoretischen Wende stehen harte empirische Daten. Die moderne Glücksforschung spricht dabei von einem »Fortschrittsparadox«: In den Industrieländern hat sich der materielle Lebensstandard in den letzten 50 Jahren verdoppelt bis verdreifacht. Dabei ist nicht nur die Kaufkraft gestiegen, sondern in relevantem Ausmaß verbessert haben sich auch die Lebenserwartung der Menschen, der Gesundheitszustand, die Mobilität und die Sicherheit der äußeren Lebensbedingungen. Doch seit fünf Jahrzehnten hat der Anteil der Bevölkerung, die sich als glücklich beschreibt, nicht zugenommen. Im Gegenteil, es werden steigende

Anteile von Depressions- und Stresserkrankungen verzeichnet. Es ist wohl berechtigt zu fragen, warum sich die Menschen schlechter fühlen, während das Leben besser wird. Glücksforscher sind sich relativ einig darüber, dass das Glück eine relative Kategorie ist. An ein bestimmtes Wohlstandsniveau gewöhnt man sich rasch und nimmt es dann als selbstverständlich wahr. Anstatt ihren Wohlstand an den deutlich ärmeren vergangenen Generationen zu messen, schielen viele Menschen auf die Nachbarn, denen es vermeintlich besser geht. So entsteht Vergleichsstress, der das Glück ganz wesentlich trüben und die Spirale der materiellen Bedürfnisse immer weiter nach oben treiben kann. Bei wachsendem Wohlstand stellt sich an einem bestimmten Punkt der Entwicklung ein Grenznutzen ein. Die international vergleichende Glücksforschung konnte zeigen, dass der Aufstieg aus Armut und Hunger das Glücksgefühl in einem Land in der Regel deutlich erhöht. Ist das Niveau einer abgesicherten Mittelschicht erst mal erreicht, bringen weitere Zuwächse an Wohlstand nur minimale Verbesserungen der Lebenszufriedenheit. Im weltweiten Vergleich zeigte sich, dass ab einem durchschnittlichen Jahreseinkommen von etwa 20.000 Dollar die Differenzen im Glücksempfinden der Nationen durch weitere Einkommenszuwächse nicht mehr erklärt werden (vgl. Layard, 2005). Doch hat diese Forschung mit vielerlei methodischen Problemen zu kämpfen, denn das Verständnis von Glück sowie das Sprechen über Glück unterliegen einer hohen kulturspezifischen Varianz. Bei den an Einkommen sehr armen Ländern gibt es zum Beispiel eine große Streuung des empirisch festgestellten Glücksempfindens. Hier zeigt sich der Einfluss von kulturspezifischen Faktoren; zudem ist nicht nur das Einkommen von Bedeutung für das Glück, sondern auch politische Stabilität, soziale Integration und Verlässlichkeit stellen wichtige Bedingungen dar.

Doch was ist denn Glück überhaupt? Zunächst sollten wir versuchen, das vielfach verwendete Wort für unsere Überlegungen begrifflich näher zu bestimmen. Da es sich beim Glück um ein von je her sehr begehrtes menschliches Gut handelt, haben sich viele historische Geistesgrößen mit dem Glück und seinen Bedingungen befasst – die Definitionen und Auffassungen zum Gegenstand sind so zahlreich wie unterschiedlich. Glück verfügt über verschiedene sprachliche Konnotationen; gerade in der deut-

schen Sprache hat es mehrere Bedeutungsschichten: Glück kann hier mit Zufall, mit Schicksal, mit bewegenden Emotionen oder auch mit persönlichen Fähigkeiten und Dispositionen zu tun haben.

»Alle Menschen wollen glücklich sein«, heißt es bei Aristoteles; unter Glück verstand er einen erstrebten, optimalen Zustand der Lebensweise. Doch zeigt ein kleiner Blick in die Geschichte der Philosophie sehr widersprüchliche Positionen zum Thema. Für den einen bedeutet Glück die Maximierung von Lust und die Vermeidung von Schmerz; diese Auffassung findet sich schon in den ältesten philosophischen Positionen zum Thema Glück, zum Beispiel etwa 400 Jahre vor Christus im antiken Hedonismus des Aristippos von Kyrene. Die gegenteilige asketische Position, die ebenfalls sehr alt ist und in der Geschichte vor allem in religiösen Kontexten immer wieder auftaucht, findet sich klassisch bei den Stoikern; diese lehnen die Lüste und Begierden als unvernünftig ab und streben Askese als Freiheit von Affekten an; die Apathia gilt als Lebensprinzip. Danach gebe es wirkliche Freiheit und damit auch Glück nur durch Unabhängigkeit sowohl von äußeren Ereignissen als auch von den eigenen Leidenschaften und Wünschen. Eine dritte, mittlere Position vertrat der schon erwähnte Aristoteles: Danach ist Glückseligkeit durch Tugend und Tüchtigkeit zu erreichen; eine hinreichende Ausstattung mit äußeren Gütern ist jedoch Voraussetzung dieses tugendgemäßen, erfüllten und glücklichen Lebens. In dieser Sichtweise wird also eine maßvolle Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse vertreten, jedoch auch die Zügelung ihrer Intensität durch eine sittliche Lebensweise. In die Worte der Moderne übersetzt ist Glück für den einen ein begehrtes Lusterlebnis, ein Konsumversprechen etwa, ein neues Auto, eine Reise oder eine sexuelle Begegnung – also ein intensiv-sinnliches Erlebnis. Für den Zweiten bedeutet Glück möglicherweise Kontemplation, das Versenken in sich selbst, das Sich-Verlieren und Sich-Finden. Für den Dritten ist Glück das beständige, ruhige Leben und Streben, in dessen Verlauf äußere Güter, soziale Beziehungen und innere Erfahrungen in einem stimmigen Verhältnis zueinander angesammelt werden. Diese ersten Bestimmungen des Glücksbegriffs zeigen schon die Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit der Materie. Glück ist nicht nur vielgestaltig für die Menschen, sondern zu-

dem fluide und zerbrechlich. Es ist schwer zu fassen und tritt selten ins Bewusstsein. Im Moment des Empfindens ist es leider oft schon fort. Häufig wird Glück erst im Nachhinein empfunden, als wieder zu erstrebender Zustand, der vorbei oder zerbrochen ist. Dabei ist es unerheblich, ob es sich um kurze Glückseligkeit oder um ein länger währendes bescheidenes Glück handelt, beide Formen treten häufig erst ins Bewusstsein, wenn sie vorüber sind.

Das Verhältnis von Glück und Unglück bildet eine nur scheinbar einfache Beziehung; es ist wohl besser zu verstehen, wenn man zugesteht, dass es sich um eine durchaus komplizierte dialektische Beziehung handelt. Denn Glück kann zum einen durchaus plausibel verstanden werden als bescheidene Zufriedenheit, als das ›kleine Glück‹, das die Abwesenheit von Unglück bedeutet. Das Ausbleiben von Schicksalsschlägen kann angesichts des Leids in der Welt schon als Glück wahrgenommen werden, unter der Voraussetzung, dass die Fähigkeit vorhanden ist, die scheinbar selbstverständlichen, alltäglichen Dinge bewusst (und nicht routinetaf) wahrzunehmen und zu schätzen. Glück ist in diesem Verständnis ein Gut, das das Alltägliche übersteigt und gleichzeitig in der Immanenz, im Gewöhnlichen enthalten und geborgen ist. Sind die materiellen und sozialen Grundbedürfnisse und Lebensumstände gesichert, so ist Glück in diesem Sinne – als die Abwesenheit von Schmerz, Not und Traumatisierung – im Prinzip verfügbar. Doch ist diese Form des Glücks eine primär ästhetische Erfahrung und realisiert werden kann diese nur, wenn die Fähigkeit zur ästhetischen Wahrnehmung, zum Einlassen auf die wahrgenommenen Dinge mobilisiert wird; wenn die Wahrnehmung als ›sehendes‹ Sehen und nicht in routinetafarteter Weise als ›wiedererkennendes‹ Sehen praktiziert wird. Glück kann zum Beispiel im ästhetischen Erlebnis von Musik oder Poesie gesucht werden, im ›*langsamen Pfeil der Schönheit*‹ (Nietzsche 1999, S. 149), wie es Nietzsche formulierte. Ästhetik, Schöpferkraft und Kunst sind Dinge, die den Menschen als Gattungswesen auszeichnen und ihn als Spezies einzigartig machen. Kreativität und Ästhetik scheinen nach dem Stand der archäologischen und ethnologischen Forschung ein anthropologisch konstantes Bedürfnis zu sein, auch wenn ihre soziale Einbettung und ihre sinnhaften Bedeutungsver-

weisungen historisch sehr unterschiedliche Formen hatten. In unserem Verständnis sind sie ein ›Glücks-Gut‹ des Menschen – und das gilt sowohl für das aktive kreative Schaffen wie auch für die ästhetische Erfahrung des ›sehenden‹ Sehens. Kultur und Kunst sind Güter, die uns über den Alltag und die Pflichten hinauszuhoben vermögen und nicht all zu viele Umstände und Voraussetzungen benötigen. Die ›Aufhebung‹ von Leiderfahrungen und Schicksalsschlägen, von Spannung, Unsicherheit und Unglück durch den kreativen Akt gehört wohl zu den ältesten ›Glücks-Techniken‹ des Menschen.

Glück ist durch sein Verhältnis zum Unglück definiert und konturiert. Erst durch den Kontrast zum Unglück kann Glück erfahren werden. Nur wer sich verletzbar macht, sich aussetzt, ist des Glückes (wie des Unglücks) überhaupt fähig. Jedes Glück muss wohl bezahlt werden, denn ohne Schmerz und Unlust auszuhalten, kann man auch nicht glücklich sein. Erlebnis- bzw. Empfindungsfähigkeit ist also als Basis für Glücksempfinden anzusehen.

Manche Autoren definieren gar jede intensive Emotion als Glück. Das Glück rückt verdächtig nah an das Unglück heran, wenn es in gängigen Aphorismen heißt, »Glück sei alles, was die Seele durcheinander-rüttelt« (ein Satz, der Arthur Schnitzler zugeschrieben wird). Erst in der Moderne entwickelte sich diese Auffassung; die Fähigkeit zu intensivem emotionalem Erleben ist für den modernen Menschen offensichtlich nicht mehr selbstverständlich, sondern stellt sich als Frage und als Problem. Soziologisch spannend ist, wie sich diese Position historisch etablieren konnte.

Die Tragödie der Kultur

In seiner großen Studie *Über den Prozeß der Zivilisation* beschreibt Norbert Elias, wie gesellschaftliche Strukturveränderungen mit der Veränderung des inneren Affekthaushaltes der Menschen korrespondieren; der Zusammenhang von sozialer Struktur und psychischen Dispositionen ist sein Thema. Zunächst schildert er in verschiedenen Szenarien das Leben im Mittelalter, das von Augenblicksorientierung und Affektgeladenheit

bestimmt war. Im sozialen Leben herrschten vor der Zentralisierung der Macht an den fürstlichen Höfen Gewalt, Frömmigkeit und ungebremsster Überlebensdrang. Nach Elias lagen in dieser Zeit im Erleben der Menschen Freude, Bedrohung, Angst und Lebenslust sehr nahe beieinander und konnten schnell ins Gegenteil kippen. Jederzeit konnte man bedroht oder überfallen werden. Die Strafen für abweichendes Verhalten waren drakonisch und mit grausamen Ritualen versehen. Das Leben der Ritter war vom Rauben, Plündern und Morden durchzogen, und das Leben der Bauern war meist der Willkür ihrer Herren oder fremder Raubritter ausgesetzt. Die Freude am Quälen und Töten war gesellschaftlich erlaubt; der Sieger von heute konnte aber morgen in die umgekehrte Lage geraten. »Überall war Furcht, der Augenblick galt dreifach. Und unvermittelt also, wie die wirklichen Schicksale, schlug Lust in Angst um und die Angst löste sich oft ebenso unvermittelt in der Hingabe an eine neue Lust« (Elias, 1997, Bd. 1, S. 362). Wer in dieser Gesellschaft nicht aus voller Kraft lebte, liebte oder hasste, wer im Spiel der Leidenschaften nicht mitzog, der mochte ins Kloster gehen, im weltlichen Leben war er aber verloren (vgl. ebd., S. 370f.). Im Laufe des Zivilisationsprozesses dann, bewirkt zunächst durch die Konzentration der gesellschaftlichen Macht am Hofe, entwickelten sich subtilere Verhaltensregeln. Ein distinktiertes Betragen wurde notwendig, um die Gunst des Königs zu gewinnen und um sich von den anderen Günstlingen abzuheben. Nach und nach entwickelte sich eine stärkere Selbstkontrolle des Verhaltens. Und schließlich, mit dem weiteren Fortschreiten der Historie und dem eigentlichen Beginn der Moderne, bewirkte die wachsende ökonomische Arbeitsteilung und Differenzierung der Gesellschaft eine zunehmende *Standardisierung und Kontrolle* der Verhaltensformen. Immer weiter gespannte Beziehungsnetzwerke und weitreichende Handlungsketten erfordern eine größere Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Umgangsformen. Elias vergleicht die Standardisierung des Verhaltens mit der Mechanisierung der Produktion:

Später, wenn die Fließbänder, die durch das Dasein des Einzelnen laufen, länger und differenzierter werden, lernt das Individuum, sich gleichmäßiger zu beherrschen [...]. Aber wie er nun stärker

als früher durch seine funktionelle Abhängigkeit von der Tätigkeit einer immer größeren Anzahl Menschen abhängt, so ist er auch in seinem Verhalten, in der Chance zur unmittelbaren Befriedigung seiner Neigungen und Triebe, unvergleichlich viel beschränkter als früher. Das Leben wird in gewissem Sinne gefahrloser, aber auch affekt- oder lustloser (Elias, 1997, Bd. 2, S. 340).

Die Zivilisierung der Affekte habe ihren Preis, so Elias. Äußere Kriege und Konflikte werden von außen nach innen verlegt; Leidenschaften, Emotionen und Triebe werden unterdrückt, revoltieren zuweilen im Inneren der Menschen, verursachen kleine und große Störungen oder führen zu dauernden Verkümmierungen. Die Befriedigung des sozialen Lebens bringt gewisse individualpsychologische Kosten und Risiken mit sich. Elias argumentiert hier ganz im Sinne Sigmund Freuds, der in der Abhandlung *Das Unbehagen in der Kultur* (1994) schrieb, dass die Zivilisierung der Kultur dem Menschen zwar mehr äußere Sicherheit bietet, jedoch Glücksmöglichkeiten versagt, indem die individuelle Freiheit und Triebbefriedigung in einem Maße eingeschränkt wird, das dem Menschen eigentlich nicht ohne Neurosen möglich ist. Den nahezu unversöhnlichen Konflikt zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlich notwendiger Einschränkung und Sublimierung der Triebe, v. a. des Aggressionstriebes, sah Freud als ›Schicksalsfrage‹ der Menschheit an, an der sich ihre Zukunft entscheiden werde. Freud wie Elias betrachteten die Einbußen an Glücksmöglichkeiten als (notwendigen) Preis der Zivilisierung der Menschheit. Das Risiko der beschriebenen Entwicklung aber ist, dass die Anpassungsprozesse zwischen den Affektregungen und den Anforderungen der Außenwelt misslingen, dass Emotionen unterdrückt werden, ohne einen angemessenen Ausdruck zu finden, dass Individuen in der Folge gewissermaßen zu leeren Hülsen, zu Larven des sozialen Lebens erstarren; ihre unterdrückten Wünsche und Emotionen fest abgeschottet heftig gegen die inneren Gummiwände anrennend. Die Neurose wäre folglich der Preis, den wir für die moderne Zivilisation entrichten. In diese Richtung ist auch Max Webers Kritik an der Moderne lesbar. Weber kritisiert die allumfassende und effiziente Macht der modernen Bürokratie, die eine

nach Mittel und Zweck geteilte Vernunft hervorbringt. Die Mittel sind vernünftig und effizient, die Ziele sind es jedoch nicht, und so schließt sich das ›stählerne Gehäuse der Hörigkeit‹ und droht den Menschen zur ausgehöhlten Larve einer instrumentellen Vernunft zu machen. Diese Idee dramaturgisch auf die Spitze getrieben hat wahrscheinlich Samuel Beckett in seinem ›Theater der Leere‹, in dem vereiste und erstarrte Menschen der stummen Despotie der Sachzwänge einer verwalteten Welt zu entfliehen suchen. Die Seele stirbt gewissermaßen im Gehäuse der Sachlichkeit, im Getriebe einer kalten Funktionalität.

Die Modernisierung hat das Verhältnis des Menschen zur Natur verändert. Die innere wie die äußere Natur wird in der Moderne zwar nicht vollständig, aber zu großen Teilen beherrscht. Der Mensch ist durch die Struktur des Soziallebens (meistens) geschützt vor den emotionalen Eruptionen seines Nächsten, vor Willkür und Gewalt. Durch die Fortschritte in der Technik ist der Mensch auch (meist) geschützt vor der Willkür der Natur. Der Preis dieses Beherrschungsverhältnisses der inneren wie äußeren Natur ist jedoch eine ›Oberflächenbegrenzung‹ des Erlebens. Emotionen finden nur sehr vermittelt eine äußere Ausdrucksweise; der Mensch erlebt sich immer seltener als ›natürliches Wesen‹ sowie als Teil der Natur. Natur und Kultur treten in der menschlichen Erfahrung unvermittelt auseinander. Und doch ist die Natur Bestandteil der menschlichen Existenz und kann weder vollkommen beherrscht noch ohne Folgen für das ›Glückserleben‹ verdrängt werden. In der Moderne werden Fremdwänge mehr und mehr durch Selbstzwänge ersetzt. Eine umfassende Kontrolle der menschlichen Natur, der eigenen Triebe und des eigenen Körpers, werden zu Voraussetzungen gesellschaftlicher Teilhabe. In den sozialen Eliten gilt dies doppelt: Eine ausgeprägte und kunstvolle Kontrolle der Emotionen und des Körpers dienen hier der Legitimation der sozialen Machtansprüche. Doch auch in den anderen Gesellschaftsschichten ist mehr und mehr der Selbstzwang bezüglich des Verhaltens und der Affektkontrolle eingezogen und ersetzt frühere Formen des Fremdwanges.

Doch ist die Schlussfolgerung gerechtfertigt, dass der moderne Mensch strukturell unglücklicher ist als der Mensch des Mittelalters? Wo Affekte und Emotionen unterdrückt werden oder einen nur sehr gebremsten und

veränderten Ausdruck finden können, da kann es wohl auch keinen Höhepunkt an positiver Emotion geben. Jedoch ist es fraglich, ob der Mensch des Mittelalters, der ständig von den Eruptionen der Affekte seines Nächsten oder auch durch seine eigenen überrascht werden konnte, wirklich als glücklich bezeichnet werden kann. Denn Abhängigkeit, Gewalt und Willkür erzeugen, neben den kurzfristigen Triumphgefühlen, wenn man selbst zu den Siegern gehört, nachhaltige Einschränkungen und Störungen des Seelenhaushaltes bei den Opfern der Gewalt. Eine andere Frage ist, ob wir die Sieger in gewaltsamen Auseinandersetzungen, also diejenigen, die ihre Affekte ungehindert und erfolgreich ausleben konnten, als die psychisch Gesünderen betrachten wollen. Vielleicht litten sie weniger an Neurosen als der moderne Mensch, dafür ging ihnen, in heutigen Worten gesprochen, ein Stück Empathiefähigkeit, und allgemeiner: Empfindungsfähigkeit ab. Die menschliche Psyche ist nicht mit einem Dampfkessel zu vergleichen, die überschüssigen Lebensenergien des Menschen können kulturell und individuell unterschiedlich geformt werden. Von Bedeutung ist allerdings, dass diese vitalen Antriebsenergien einen (angemessenen) Ausdruck finden können.

Geld und Gefühle

Eine andere Spur zum Thema Moderne und Gefühle legte der institutionelle Begründer der Soziologie Émile Durkheim. Er stellte fest, dass durch wachsende Arbeitsteilung und strukturelle Differenzierung in der modernen Gesellschaft der ursprüngliche emotionale und ethische Zusammenhalt der Menschen, der durch die Gleichartigkeit der Aufgaben und des Erlebens begründet war, tendenziell aufgelöst wird. Dadurch entstehe ein Vakuum, eine Schwächung des ›Kollektivbewusstseins‹ und damit auch der individuellen Orientierung, ein Zustand, den Durkheim als ›Anomie‹ bezeichnete. In seiner Untersuchung *Der Selbstmord* (1973) stellt Durkheim heraus, wie überaus wichtig kollektive Bindungen für die Lebensführung und für den emotionalen Haushalt des Einzelnen sind. Solange der Mensch sich solidarisch verbunden fühlt mit einer Gruppe, die er liebt, hält er »weit eigensinniger am Leben fest«. Denn

schließlich findet in jeder ineinander verflochtenen und lebendigen Gemeinschaft ein ständiger Ideen- und Empfindungsaustausch von allen zu einem, von einem zu allen statt, und es gibt eine Art moralischer Unterstützung, die den einzelnen, statt ihn auf sich selbst zurückzuwerfen, an den kollektiven Kräften teilhaben lässt und ihn dadurch stärkt, wenn er sich am Ende fühlt (ebd., S. 233).

Wird das Kollektibewusstsein und die kollektive Ordnung geschwächt, so wächst nach Durkheims Untersuchung die Selbstmordrate auffallend.

Für das Glück des einzelnen ist laut Durkheim eine Art Gleichgewicht entscheidend, ein Gleichgewicht zwischen individuellen Bedürfnissen und gesellschaftlich verfügbaren Mitteln. Dieses Gleichgewicht werde durch den raschen gesellschaftlichen Strukturwandel gefährdet, durch die Entwicklung der Industrie und Expansion der Absatzmärkte: Die Verdienstmöglichkeiten erscheinen unrealistisch groß und führen zur ›fieberhaften Betriebsamkeit‹, zum ›überhitzten Ehrgeiz‹ und zur ›Entfesselung der Begierden‹. Es entstehe ein Hunger nach neuen Dingen, nach unbekannten Genüssen, nach Freuden ohne Namen (vgl. ebd., S. 293). Aber diese unendlich übereinander gehäuften neuen Sensationen könnten keine solide Grundlage für ein Glück bilden, da das Glück in die Zukunft projiziert und diesem ewig rastlos nachgejagt werde. In komplexen Gesellschaften entstehe laut Durkheim aufgrund der entwickelten Arbeitsteilung tendenziell ein hohes Maß an Anomie, wenn nicht neue, moderne Möglichkeiten gefunden werden, Solidarität und Zusammenhalt trotz der Verschiedenartigkeit der Lebensweisen zu stiften. Damit schwänden auch die Möglichkeiten zum individuellen Glück, da dieses nur realisiert werden kann, wenn das Kollektibewusstsein intakt ist.

Auch Georg Simmel befasst sich in seinem Aufsatz *Das Geld in der modernen Kultur* mit emotionalen Aspekten des Modernisierungsprozesses. Das Geld ermöglicht größtmögliche Freiheit, da es pozentuell in (fast) alles verwandelt werden kann. Geld bedeutet die Chance, alle möglichen Optionen realisieren zu können. Es bedeutet aber auch, sich von konkreten Dingen und dem damit verbundenen Lebenswandel auch schnell wieder trennen zu können. Die Bindungen an konkrete Dinge, an Länderei-

en, Kulturgüter, Möbel und anderen Besitz werden gelockert. Damit wird mehr Freiheit in der persönlichen Entwicklung ermöglicht. Doch da die moderne Geldwirtschaft immer mehr Dinge und Güter in Waren verwandelt, nivelliert sie damit gleichzeitig auch ihren persönlichen, qualitativen Wert. Durch das Geld als abstraktes Tauschmittel werden die Dinge in ihren besonderen Eigenschaften entwertet, die Käufer durch die unendlichen Möglichkeiten und das unendliche Angebot abgestumpft. Die Dinge werden zum bloßen Objekt der Begierden und ihre Einschätzung wird durch den Zirkulationsprozess und nicht mehr durch subjektiven, individuellen Nutzen bestimmt. Diese gesellschaftliche Entwicklung führe zu Unruhe, Unzufriedenheit und Spannung beim Einzelnen – und zum Warten darauf, dass der Sinn des Lebens sich nun endlich offenbare. Das Geld verspricht die völlige Befriedigung der individuellen Wünsche, es erregt die Illusion, dass diese leichter denn je zu erreichen seien: »Mit der Annäherung an das Glück aber wächst die Sehnsucht danach [...]. Das ungeheure Glücksverlangen des modernen Menschen ist offenbar an dieser Macht und diesem Erfolge des Geldes genährt« (Simmel, 1983, S. 87f.). Das Geld verwandelt sich vom Mittel zum Zweck. Mit dem Geld als abstraktem Tauschmittel verbindet sich aber kein richtungsweisender, kulturell tief verwurzelter und befriedigender Lebensinhalt mehr, wie dies bei traditionellen Gütern der Fall ist. Und so lebt man

an der spezifischen, ökonomisch nicht ausdrückbaren Bedeutung der Dinge vorüber, die sich nur durch jene dumpfen, so sehr modernen Gefühle gleichsam rächt: daß der Kern und Sinn des Lebens uns immer von neuem aus der Hand gleitet, daß die definitiven Befriedigungen immer seltener werden, daß das ganze Mühen und Treiben doch eigentlich nicht lohne (ebd.).

Simmels Ausführungen sind mehr als einhundert Jahre alt und erstaunlich weitsichtig. Wir können folgern, dass das Geld dem Glück im Wege stehen kann. In erster Linie da, wo es fehlt zu einem erträglichen Leben. Allerdings auch da, wo Geld vorhanden ist, bringt es mit seiner allgemeinen Verbreitung gravierende Schattenseiten mit sich. Als abstraktes Tauschmittel erlaubt es Freiheit von Besitz und Tradition. Doch sind anderer-

seits unerfüllbare Glücksversprechen, Rastlosigkeit und Gier die heute weithin sichtbaren Kehrseiten der Chancen, die mit Geld verbunden sind.

Postmodernes Glück?

Die moderne Gesellschaft sucht die äußere wie die innere Natur des Menschen zu beherrschen. Der Preis dafür ist eine ›Oberflächenbegrenzung‹ des Erlebens, eine Zunahme von Anomie sowie eine Schwächung des Kollektivs und der sozialen Bindungen, folgt man den Klassikern der Soziologie in ihrer Beschreibung des Modernisierungsprozesses. Doch seit der Aufklärung thematisiert die Kultur der Moderne nicht nur Rationalität und Vernunft, sondern auch die verdrängten Emotionen; das Erhabene, Romantische und Nicht-Beherrschbare werden vielfach zum Thema.

Die mächtige und kompensierende ›ewige Sehnsucht‹ des Menschen nach der Natur, nach der Ursprünglichkeit und Authentizität des Erlebens, diese Sehnsucht ist seit der Romantik kulturprägend. Die Romantik ist wohl als Folge wie auch als Ausdruck der sozialen Modernisierungsprozesse zu sehen. Sie hatte ihren Ausgangspunkt im Gefühls- und Schauerroman des 18. Jahrhunderts und auch heute noch prägt sie sowohl in ›hellen‹ Varianten wie auch in ›düsteren‹ Formen unser Kulturleben. Die Romantik stellt den Versuch der *kompensierenden Rückeroberung* von Emotion und Natur dar. Typisch für die Romantik ist, dass etwas Größeres und Überindividuelles, etwas nicht Kontrollierbares beschworen wird. Bedrohung und Gewalt, sowie geheimnisvolle und mystische Elemente der Narrationen steigern dabei das fiktive und sinnliche Erleben.

Das ›stählerne Gehäuse‹ bürokratischer Organisationen, das mehr und mehr das soziale Leben der Moderne beherrscht und sich immer weiter über die weltumspannenden sozialen Netzwerke und Systeme erstreckt, produziert auch sein Gegenteil. Die Wiederaneignung des scheinbar Ursprünglichen, Emotionalen und Archaischen ist zum Kulturprogramm der Postmoderne geworden.

Es spricht vieles dafür, dass die Tendenz zu emotionalen, archaischen, und gewaltsamen Inhalten sich in der globalen Kulturproduktion um so stärker etabliert je stärker die organisationale Effizienz und Rationalität

der Strukturen des modernen Wirtschaftens das Leben rund um den Globus prägt. Archaische Inhalte bestimmen einen großen Teil der medialen Kommunikation in Filmen, Videospielen, Blogs etc., bis hin zu sektiererischem Aberglauben und zu aggressivem Fundamentalismus, während die ›wirkliche‹ Arbeits- und Finanzwelt von organisatorischen und systemischen Zwängen, von radikalisierte zweckfreier ›Vernunft‹ und globalen Konkurrenzmechanismen beherrscht wird. Der Mensch muss sich in irgendeiner Weise als Individuum gegen das ›stählerne Gehäuse‹ der Moderne behaupten, das ihn zu Vereinnahmungen droht, und er behauptet sich gegen übermächtige Organisationen, gegen Rationalismus und Effizienz durch die radikale Gegenwartsbezogenheit und Anarchie der medialen Kommunikation. Die Folge dieser Entwicklung ist eine tiefe Spaltung der modernen Kultur, die sich in der Postmoderne nochmals radikalisiert hat: in eine ausgeprägt rationale und in eine radikal augenblicksbezogene, neo-tribalistische Seite. Das Ventil für die Herrschaft inhumaner Systemzwänge, die mehr und mehr das soziale Leben durchdringen, ist eine potenziell systemsprengende ›*Erregung der Sozialität*‹ in der medialen Kommunikation (vgl. Mongardini, 2003, S. 450). In dieser Erregung behauptet sich der Mensch gegen seine organisationale Vereinnahmung und erzeugt eine nahezu unversöhnliche Spaltung der Kultur und Lebensführung:

In der einen überwiegt das egoistische und kalkulierende moderne Subjekt [...]. In der anderen das primitive Individuum, allem zuwiderhandelnd und alles entweihend, das in der gegenwärtigen Erregung einer Sozialität lebt, die alle Regeln verweigert. Jeder von uns lebt in irgendeiner Form diese Ambivalenz, die das Ende des modernen Individuums in einer Zerreißprobe ohne Möglichkeit zum Kompromiss ausmacht. Jeder von uns zeigt sich einmal in dem einen, dann wieder in dem anderen Kleid (ebd., S. 450f.).

Auch die Verbrauchsgüter werden heute mehr und mehr mit Emotionen aufgeladen. Während der Mensch in der Arbeitswelt bürokratischen Organisationsregeln und einer harten Konkurrenz mit engen Verhaltensanforderungen unterliegt, darf und soll er sogar als Konsument Gefühle

ausleben. Konsum ist nicht mehr als eine primär materialistische Praxis anzusehen, vielmehr ist die ideelle und affektiv-symbolische Komponente immer bedeutender (vgl. Baudrillard, 1991). Mit dem Erwerb von Gütern werden heute vor allem Gefühle erworben und verbraucht: Man darf sich etwa, wenn man ein bestimmtes Joghurt erwirbt, glücklich, unbeschwert oder gesund fühlen. Kauft man ein bestimmtes Mobiltelefon, so erwirbt man ein Symbol für Jugendlichkeit sowie das Gefühl, man sei auf der Höhe der Zeit. Der Kunde wird über Emotionen verführt, begreift dies ganz genau und ist doch verführbar, da an seine innersten Wünsche und Träume appelliert wird. Die Werbung nutzt das oben beschriebene ›emotionale Vakuum‹ der Moderne und füllt es durch irrationale Versprechen, die paradoxerweise die (effizienten und rationalen) wirtschaftlichen Kreisläufe durch immer neue Moden antreiben. Objekte wie Taschen oder T-Shirts sollen ›Authentizität‹ und ›Tradition‹ vermitteln; sie bekommen diese aufgedruckt. Medienprodukte wie Kinofilme oder Computerspiele werden mit raffinierten Techniken darauf ausgelegt, möglichst starke Sinnesreize, möglichst intensive Emotionen zu erzeugen; und produzieren im Ergebnis möglicherweise nur emotionale Immunitäten, da die Realität des Lebensalltags nur selten mit der Fiktion der technischen Bilder mithalten kann.

In der Herrschaft der Warenwelt und ihrer Symbole ist der Mensch integriert, und zwar noch vor jeder Handlung oder Entscheidung, da er von der Welt der Zeichen, von Verweisen auf Emotion umgeben ist und von dieser fiktiven Umwelt verwöhnt und umsorgt wird wie von einer symbolischen Mutter. Die Massenmedien sprechen alle an und wirken im Prinzip sozialintegrativ und demokratisch nivellierend, da jeder teilhaben kann am Fluss der Bilder und Informationen. Auch die weniger Begünstigten, die die technischen Medien sogar überdurchschnittlich häufig nutzen, werden informiert, an eine unablässig strömende Pipeline von Unterhaltung, Information und Berieselung angeschlossen, gefüttert mit Bildern und Geschichten, Realitätspartikeln und modernen Mythen, und so mit einem fiktiven Kollektiv verbunden. Auch dem Konsum kommt eine gewisse Integrationsfunktion zu, denn selbst die Arbeitslosen und Ausgeschlossenen unserer Gesellschaft können sich viele Konsumartikel in bil-

liger Kopie kaufen (vgl. Bosch, 2010) – dank der harten Gesetze der globalisierten Produktion. Die israelische Soziologin Eva Illouz vertritt die Position, dass der heutige Mensch in seiner Lebensführung völlig dem Konsum verfallen ist. Gerade da, wo wir vermeintlich fern vom Konsumismus agieren und uns sogar konsumkritisch äußern, huldigen wir ihm am meisten, so Illouz (2003, 2005). In ihren Analysen arbeitet sie heraus, dass das Konzept der romantischen Liebe ohne Konsum nicht bestehen könnte. In empirischen Befragungen ließ sie sich besonders romantische Situationen erzählen, die ihre Probanden erlebt hatten. Anhand dieser Erzählungen konnte sie zeigen, dass die meisten Menschen romantische Situationen nicht nur mit dem Erleben zu zweit, sondern mit bestimmten sozialen Situationen und Rahmungen verbinden, die durch erworbene Güter und Konsumhandlungen besonders ausgestaltet und dadurch dem Alltäglichen entzogen werden: ein teurer Restaurantbesuch, eine Reise, Geschenke, Kerzenlicht und ähnliches. Die Befunde von Illouz, die der Frankfurter Schule angehört, sind überraschend und werfen Fragen auf: Sind unsere Vorstellungen vom Glück tatsächlich untrennbar mit Konsum verbunden? Gibt es wirklich kein ›richtiges‹ Leben im ›falschen‹? Oder existiert, der Kulturkritik zum Trotz, doch ein ›authentisches Glück‹ jenseits des Konsums?

› Authentisches ‹ Glück?

Sehr schön hat Georg Simmel beschrieben, dass der Mensch in einem grundlegenden Spannungsfeld ambivalenter Selbst-Ansprüche lebt. Er benötigt zwei widersprüchliche Qualitäten des Seins, die auszubalancieren sind: Hingabe und Meisterung. Gemeint ist zum einen die Hingabe an Aufgaben (oder Menschen), das vollkommene Unterordnen der individuellen Fähigkeiten an eine Aufgabe. Andererseits ist die Meisterung, die Beherrschung der Materie von Bedeutung für die menschliche Existenz. Glück kann man erleben, wenn beides, Hingabe und Meisterung, in einem stimmigen Verhältnis zusammenkommt. Ähnliche Überlegungen finden sich im ›Flow‹-Konzept des Psychologen Mihaly Csikszentmihalyi: Flow bedeute die zutiefst erfüllende menschliche Erfahrung, vollkommen

in einer Tätigkeit aufzugehen, die einen herausfordert, und die man gleichzeitig gut beherrscht – trotz aller Herausforderung ist man ihr gewachsen (vgl. Csikszentmihalyi, 2007). Insbesondere kreative Aufgaben seien geeignet, Flow-Erlebnissen hervorzurufen, doch im Prinzip ist dieser Zustand bei jeder Tätigkeit möglich. Glück in diesem Sinne ist die vollkommene Konzentration auf Aufgaben und Dinge, es bedeutet Hingabe und die Meisterung eines stofflichen Prozesses.

Eine andere Form der Hingabe und Selbsttranszendenz beinhaltet das *Ritual*. Soziale Rituale, etwa Übergangsrituale wie Taufen, Hochzeiten, Einweihungsfeiern, Trauerfeiern etc., sind gesellschaftliche Praktiken, die individuelle Gefühle umfassend steuern und intensivieren können. In diesen kollektiven kulturellen Praktiken findet und festigt sich das vitale Leben der Gemeinschaft durch das gemeinsame Zelebrieren intensiver Emotionen. In vormodernen Gesellschaften können sich individuelle Triebe im Ritual ausdrücken und eine Form finden; nach Abschluss des Rituals wird die gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt und gefestigt (vgl. Turner, 1989). Die unbewussten Affekte dürfen bei vielen Ethnien sogar für einen begrenzten Zeitraum gänzlich außer Kontrolle geraten, um letztlich nach Abschluss des Rituals das Kollektiv und die Sozialität zu stärken. Victor Turner unterscheidet zwei gesellschaftliche Modi: Sozialstruktur und *communitas*. Sozialstruktur beschreibt das gesellschaftliche Geflecht von Rollen, Erwartungen, Besitz und Bindungen. *communitas* ist die von diesen Strukturen befreite Kommunikation im Ritual; man trifft im Modus der Gleichheit als menschliche Gattungswesen zusammen, um zutiefst menschliche Erfahrungen zu zelebrieren. Die Energien des Unbewussten werden somit mobilisiert und durch das Ritual dem Kollektiv und seiner Sozialstruktur wieder zugeführt. Das kollektive Erleben der *communitas* gebe es, so Turner, auch in der Moderne noch in vielfältigen Formen, z. B. bei politischen Massenbewegungen, in den Massenereignissen der Musik oder im Fußball. Die Formen der *communitas* in der Moderne werden allerdings nicht mehr auf kulturell tradierte Weise ausgeübt und rituell gesteuert, sondern entstehen und vergehen willkürlich, auf emergente Weise und beinhalten damit neue Risiken.

Zum Glückserleben, das auf Hingabe an Tätigkeiten, an Dinge oder Personen beruht, ist es notwendig, dass der Mensch die Alltäglichkeit seiner Lebensführung verlässt und sich in einen anderen Wahrnehmungsmodus begibt. Der Mensch lebt in verschiedenen Sinnprovinzen der Wirklichkeit, die mit unterschiedlichen Modi der Wahrnehmung ausgestattet sind (vgl. Schütz, 1993; Berger & Luckmann, 1982): Da ist zum einen die überaus bedeutsame und praktisch wirksame alltägliche Lebenswelt mit einer routinehaften Wahrnehmung. Wir alle greifen täglich auf verbindliche Wissenskonstruktion und selbstverständliche Annahmen unserer alltäglichen Lebenswelt zurück; das sichert die Stabilität unserer Existenz und Weltwahrnehmung und entlastet bei alltäglichen Handlungen. Neben der alltäglichen Lebenswelt gibt es außeralltägliche Sinnprovinzen der Wirklichkeit – wie die Religion oder die Kunst. In den ›außeralltäglichen‹ Sinnprovinzen wird ein anderer Wahrnehmungsmodus praktiziert, der nicht auf Routine und ›selbstverständliches‹ Alltagswissen bedacht ist. Hier wird nicht ein vertrautes Wiedererkennen praktiziert, sondern ein ›sehendes‹ Sehen wie in der Kunst (vgl. Imdahl, 1996), ein ›hörendes‹ Hören und ein ›fühlendes‹ Fühlen. Eine Gleichzeitigkeit von alltäglicher und außeralltäglicher Wahrnehmung ist nicht möglich, doch kann der ›Sprung‹ von der alltäglichen in die ästhetische (oder religiöse) Wahrnehmungsweise und zurück gewissermaßen als Kunstform geübt werden. In kollektiven Ritualen wird dieser Sprung von der einen in die andere Wirklichkeitsform sozial gerahmt und gemeinsam praktiziert, und fällt somit leichter.

Glück: alltägliche und außeralltägliche Sinnprovinzen und die › Transzendenz des Selbst ‹

Die verschiedenen Sinnprovinzen der Wirklichkeit folgen unterschiedlichen Logiken: Das Glück des Alltags bedeutet das Herstellen einer stabilen Wirklichkeit. Die sozial konstruierte Alltagswelt gibt dem Menschen in seiner ›exzentrischen Positionalität‹ (vgl. Plessner, 1982) Sicherheit und Orientierung auf dem immer schwankenden Grund seiner Existenz. Der Mensch ist in seiner Existenz biologisch nicht determiniert, weder durch

Instinkte noch durch eine körperliche Ausstattung ist er wie andere Arten auf nur eine Lebensweise festgelegt. Aufgrund des ›Nichtfestgestelltseins‹ seines Daseins, aufgrund der Formbarkeit und Flexibilität der menschlichen Existenz, benötigt er die Stabilität des gemeinsam geteilten, selbstverständlichen Wissens und Wahrnehmens. Deshalb sollen in der Alltagswirklichkeit Sicherheit, Ordnung, Überschaubarkeit und Planbarkeit durch soziale Handlungs- und Denkroutinen hergestellt werden (vgl. Soeffner, 2010, S. 436); dass diese Handlungs- und Denkroutinen sozial konstruiert sind, bleibt in der Regel verborgen. Das Gelingen dieser fragilen Ordnung der Lebenswelt ist nicht immer gewiss; doch diese verbürgt das ›Glück‹ des Alltags – ein Glück, das in der Regel nicht ins Bewusstsein tritt, außer bei leidgeprüften, traumatisierten Menschen.

Die außeralltägliche Wahrnehmung hingegen, sowie das mögliche Glück, das damit verknüpft ist, beruht auf der gleichen Unsicherheit und Endlichkeit des Daseins sowie auf der Einsicht in die prinzipielle Bedrohtheit der menschlichen Existenz. Hier wird jedoch eine andere Lösung gewählt:

Das Glück der ästhetischen Erfahrung besteht dann, sofern man es zu fassen bekommt, in dem Erstaunen über das unwahrscheinliche – jenseits des praktisch Möglichen – Eintreten eines Gleichgewichts, einer Balance, in der die existenzielle Endlichkeit und Bedürftigkeit [...] eben nicht kaschiert oder gar gänzlich zum Vergessen gebracht werden darf. Im Gegenteil: die Freude über das unverhoffte, zwar flüchtige, aber sich in die Erinnerung einbrennende Gelingen der Balance lebt gerade von der punktuellen Überwindung jener prinzipiellen Bedrohung, die von der ›Brüchigkeit des Mundanen‹ (Alfred Schütz) ausgeht (ebd., S. 432).

Mit einem ›Sprung‹ aus der Alltagswelt in die ästhetische Wirklichkeit wird eine Weise der Wahrnehmung praktiziert, die nicht im Vergessen der existentiellen Bedrohtheit, sondern im Schweben und im Spiel eine punktuelle Lösung sucht. Ihr Ziel ist dabei nicht nur das Schöne – was für ein Glück, wenn es sich dennoch einstellt –, sondern die gelungene Balance von Schwere in einem Moment der Leichtigkeit. Das Glück der ästheti-

schen Erfahrung ist die immer unwahrscheinliche und überraschende punktuelle Überwindung der Bedrohung und des Zerfalls, der unsere Lebenswelt grundsätzlich überschattet.

Die alltäglichen Lebenswelt mit ihren routinehaften Wahrnehmungsmodi schützt gewissermaßen vor dem Riss in der Welt und stellt damit Handlungsfähigkeit her, während die ästhetische und die religiöse Wahrnehmung diesen Riss geradezu sucht und erzeugt: Die religiöse Erfahrung sucht den Riss, um das Transzendente und Göttliche erfahrbar zu machen und es anschließend in eine Kosmologie einzubetten. Die ästhetische Wahrnehmungswelt will diesen Riss in der Welt zeigen und darstellen, um ihn als Spielraum, als Experiment bezüglich der eigenen Haltung zur Welt zu nutzen. Und wenn es gelingt, diesen Riss in der Welt aufzusuchen und ihn für nur einen Augenblick mit der gleichzeitig existierenden Schönheit zu versöhnen, so entsteht für einen Moment das, was Heidegger »ekstatische Zeitlichkeit« genannt hat – ein Aussetzen der Zeit selbst, ein aus dem Zeitkontinuum heraustretender Moment, der einen Blick auf die »Unverstelltheit des Seins« eröffnet (Heidegger, 1960, S. 437; 1986). Das Glück der ästhetischen (oder religiösen) Erfahrung in diesem Sinne ist der Zeit enthoben. Es ist nicht nur schön, sondern kann auch schrecklich sein, es schmeichelt nicht der Wahrnehmung und beruhigt sie, sondern bedeutet eine Erschütterung des eigenen Standortes in der Welt.

Das Glück der alltäglichen Wirklichkeit und das »außeralltägliche« Glück der ästhetischen oder religiösen Erfahrung sind gänzlich unterschiedliche Formen der Glückserfahrung. Aus der Spannung zwischen diesen beiden Modi des Wahrnehmens und Erlebens resultiert letztendlich das ganze breite Spektrum der Thematisierungen von Glück. Die Stabilität der alltäglichen Wissenskonstruktionen ist fest mit der leiblichen Wahrnehmung des Hier und Jetzt verbunden und verbürgt unsere körperliche Gesundheit und psychische Unversehrtheit. Das Glück des Außeralltäglichen dagegen ermöglicht andere Sinneswahrnehmungen und neue Erfahrungen, es lässt Menschen zeitweilig heraustreten aus ihren Alltags- und Körpergrenzen und öffnet den Wahrnehmungshorizont. Das »Glück der alltäglichen Lebenswelt« sowie das »außeralltägliche Glück« sind zwei widersprüchliche Formen des Gegenstands, die aber beide Fragen

nach den *Grenzen des Selbst* aufwerfen. Um die Erfahrung des Glücks zu ermöglichen, muss es stabile Grenzen geben, die situativ, in einer Art Ekstase (vgl. dazu Fischer, 2008) transzendiert werden können. Glück kann sich da einstellen, wo der Mensch klar definierte Grenzen hat, die seine Alltagswirklichkeit sichern, und die an seine körperliche Existenz mit all ihren Bedingungen gebunden sind; wo er/sie diese Grenzen kennt, über diese eigenständig verfügt – und sie situativ transzendieren kann. Die Voraussetzung für Glück ist, wenn man es systemtheoretisch formulieren möchte, Offenheit auf der Basis von Geschlossenheit. Geschlossenheit ist dabei zu verstehen als Verfügung und Sicherung der eigenen Grenzen nach innen und nach außen und Offenheit ist zu verstehen als partielle ekstatische Überschreitung dieser Grenzen. Dabei ist von Bedeutung, dass die Transzendenz der Ich-Grenzen *selbstgewählt* ist. Ausgeschlossen werden muss eine gewaltsame, aufgezwungene Transzendenz der Ich-Grenzen; diese kann als Verletzung oder als existenzielle Bedrohung erlebt werden und traumatische Folgen. Von Bedeutung ist ebenfalls, dass die Transzendenz der Ich-Grenzen auch *selbstgesteuert* verläuft: Die zeitweilige Preisgabe der Ich-Grenzen setzt einen intakten Identitätskern voraus. Eine Rückkehr ins eigene Ich, in die Körper- und Bodenhaftung der Alltagswirklichkeit sollte jederzeit möglich sein. Wo ein autonomes Handeln nicht mehr möglich ist, z. B. bei Drogenerfahrungen oder anderen suchtartigen Verhaltensformen, da wird Handlungsfähigkeit und Autonomie des Selbst riskiert.

Derartige ›begrenzte Grenzüberschreitungen‹ gibt es in verschiedenen Formen. Die Urform der Transzendenz Erfahrung stellt wohl die Religion dar, doch auch politische Utopien haben erhebliches Transzendenzpotential. ›Begrenzte Grenzüberschreitungen‹ solcher Art treten auch in anderen sozialen Beziehungen auf, z. B. in der Liebe – in der Sexualität ist dies wohl am deutlichsten. Auch in kollektiven Ritualen findet man dieses Phänomen. Jede Kommunikation kann kleine oder große Selbstüberschreitungen beinhalten, je nach Intensität des Austausches. Man findet derartige ›begrenzte Grenzüberschreitungen‹ darüberhinaus in Naturerfahrungen oder in Beziehungen zu Dingen, z. B. beim kreativen Herstellen von Objekten.

Die Geld- und Warenströme der Moderne sowie die Flüsse der Kommunikationsmedien ermöglichen ebenfalls Selbst-Entgrenzungen des Subjekts, ein Ausdehnen des Ich in die Welt, das die Barrieren von Zeit und vor allem von Raum stärker überwinden kann als je zuvor. Deshalb sind sie auch so verführerisch. Doch während die Selbst-Entgrenzungen der traditionellen Rituale das Individuum am Ende wieder zurückführen in die Körpergrenzen, in das konkrete Hier und Jetzt der alltäglichen Lebenswelt, droht sich der heutige Mensch in den postmodernen Strömen der Information und Kommunikation zu verlieren. Das gilt sowohl für die Kommunikation der Arbeit wie auf für die Kommunikation der Freizeit. Die kleinen Selbst-Ausdehnungen des Konsums, die warenförmigen Ich-Prothesen sind klassischerweise noch an die Welt der materiellen Gegenstände und ihre Gesetze gebunden; doch die virtuelle Welt schafft völlig neue Sinnprovinzen und ›körperlose‹ Erlebnismöglichkeiten, die dem Hier und Jetzt völlig entbunden sind. Strukturell gilt, dass das Glück der Selbsttranszendenz nur für Momente, eben begrenzt, der Zeit enthoben sein kann. Das Glück, das zu lange währt, verführt zur Selbstverausgabung, zur Sucht, zum Selbstverlust. Die Welt der technischen Kommunikation ist für das Subjekt verführerisch und riskant, da die Selbst-Ausdehnung, der leiblichen Realität enthoben, unbegrenzt in Raum und Zeit möglich ist. Teile des Selbst, Aufmerksamkeit und emotionale Energien, zirkulieren durch die weit ausgreifenden sozialen Netze und Kommunikationskanäle – und finden unter Umständen nicht mehr zurück in das Hier und Jetzt der Person und ihre leibliche Erfahrung.

Das Glück der Moderne war es, dem stählernen Gehäuse der technischen und organisationalen Vernunft parziell zu entfliehen und eine Nische zu finden für das Erleben von Emotionen – in der Kunst, in der Liebe, in den Produkten der Kulturindustrie. In radikalisierte Weise gilt das auch für die Postmoderne. Die Spaltung der Kultur in eine rational-systemische und eine irrationale Seite hat sich nochmals vertieft (vgl. Bosch, 2007). Auch das postmoderne Subjekt muss sich gegen die Übermacht der zweckrationalen systemischen Vernunft behaupten. Das Problem ist nun aber nicht mehr, Nischen der Emotion und Möglichkeiten der Selbst-Transzendenz zu finden. Das Problem des postmodernen Subjektes ist es

eher, den Entgrenzungen und Ekstasen der technischen Kommunikation in der Arbeit, in der Freizeit, in der Flut der virtuellen Bilder, auch wieder zu entfliehen und in das Hier und jetzt der leibgebundenen Präsenz mit all ihren schmerzlich realen Glücks- und Unglücksmöglichkeiten zurückkehren zu können.

► Literatur

Baudrillard, Jean (1991). *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1982). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.

Bosch, Aida (2007). Global flows: Subjekt, Mode und Konsum in den globalisierten Kreisläufen. In Markus Gottwald, Matthias Klemm & Birgit Schulte (Hrsg.), *KreisLäufe – CircularFlows* (S. 21-55). Berlin: LIT. (=Diskursive Produktionen. Text, Kultur, Gesellschaft, Bd. 9)

Bosch, Aida (2010). *Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge*. Bielefeld: transcript.

Csikszentmihalyi, Mihaly (2007). *Flow. Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Durkheim, Émile (1973). *Der Selbstmord*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.

Elias, Norbert (1997). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, Joachim (2008). Ekstasik der exzentrischen Positionalität. ›Lachen und Weinen‹ als Plessners Hauptwerk. In Bruno Accarino & Matthias Schloßberger (Hrsg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Internationales Jahrbuch der Philosophischen Anthropologie* (S. 253-272). Oldenburg: Akademie Verlag.

Freud, Sigmund (1994). *Das Unbehagen in der Kultur, und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.

Heidegger, Martin (1960). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (1986). *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam.

Illouz, Eva (2003). *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Illouz, Eva (2005). Vermarktung der leidenschaftlichen Bedeutungswandel der Liebe im Kapitalismus. *Westend, Neue Zeitschrift für Sozialforschung: Schwerpunkt Liebe und Kapitalismus*, Ausgabe 1, 80-85.

- Imdahl, Max (1996). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Layard, Richard (2005). *Die glückliche Gesellschaft. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Mongardini, Carlo (2003). Das Individuum in der Kultur der globalen Kommunikation. In Joachim Fischer & Hans Joas (Hrsg.), *Kunst, Macht, Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne* (S. 439-456). Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Menschliches, Allzumenschliches I. Ein Buch für freie Geister*. München: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1982). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Schütz, Alfred (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1983). Das Geld in der modernen Kultur. In ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl* (S. 78-94). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg (2010). Vermittelte Unmittelbarkeit. Das Glück der ästhetischen Erfahrung. In Alfred Bellebaum & Robert Hettlage (Hrsg.), *Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung* (S. 427-446). Wiesbaden: VS Verlag.
- Turner, Victor (1989). *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main/New York: Campus.